

أفلاطون ومسألة الشرّ

د. الطاهر بن هلال

المعهد الأعلى لأصول الدين بتونس.

على النقيض من مسألة الخير التي تدور حولها، بشكل أو بآخر، جلّ محاورات أفلاطون، فإنّنا لا نكاد نعثّر لديه، في ما يبدو، على محاوراة واحدة تخصّ أو تطرح مباشرة مسألة الشرّ. إنّنا لا نجد خطاباً منسقاً ومغلقاً حول هذه المسألة الأخيرة. ولربّما أمكن تأويل ذلك على أنّه ناتج، من بين أسباب وعوامل عديدة، عن اعتبار ساد الفكر الفلسفي قديماً ونجد له أصداء حتّى داخل الفلسفة العربية، كما عند ابن سينا، اعتبار مؤداه أنّ الشرّ يتحدّد لدى أفلاطون بوصفه مجرد غياب للخير، أي أنّه عبارة عن نقص أو عدم كمال يسمّ وجوباً كلّ موجود لا يجد في ذاته السبب الضّروري والكافي لوجوده، أو، بعبارة أخرى، ذلك الموجود الذي يمثّل وجوده بالنسبة إلى ذاته مجرد إمكان. لقد أدّت اعتبارات كهذه إلى القول بأنّ مسألة الشرّ لا تكتسي في فلسفة أفلاطون وفي الفلسفة الإغريقية بشكل عامّ بعداً مأساوياً بحكم إيمان الفلاسفة الإغريق بإمكانية تحقيق حياة مطابقة للعقل وبحكم امتلاك اليوناني لنفس مرحلة. الحقيقة هنا، في ما نعتقد، هي أنّ مسألة الشرّ قد أخذت عند أفلاطون أشكالاً مختلفة، وإن كان

مجموعها ينتظم وفق تطوّر الأفلاطونية انطلاقاً من نزعة التّشاؤم المطلق التي تهيم في محاوره "الجرجياس" و"فيدون" و"الجمهورية" وصولاً إلى التّقاؤل النسبي كما في "تيمائوس" و"النّواميس".

لذلك، فإنّ ما نريد تأكّيده، وهو ما سيمثّل موضوع هذا العمل هو أنّ مسألة الشرّ لم تكن أقلّ حضوراً في فلسفة أفلاطون من تأمّلاته حول الخير والفضيلة والحياة السّعيدة وإنّ ألفاظاً مثل الشرّ والأشّار لهي من أكثر الألفاظ استعمالاً في المحاوره الواحدة وأحياناً حتّى داخل نفس الفقرة (انظر، على سبيل المثال، الكتاب الأوّل من الجمهورية).

من أجل إبراز ذلك، نطرح الأسئلة التّالية :

أوّلاً : ما الشرّ لدى أفلاطون ؟ من يمثّله ؟ ما هي أسبابه ؟

ثانياً : هل من سبيل للخلاص منه ؟ إن نعم، فبماذا ؟ وكيف ؟

ثالثاً : هل بوسع الإنسان أن يكون سعيداً ؟ إن نعم، فعلى أيّ نحو ؟

إنّ مفهوم الشرّ في كتابات أفلاطون يجد تمظهره في كلّ كائن أو موجود محسوس لم يكن نمط وجوده الأميريكي متجانساً أو متطابقاً مع كينونته الماهوية. بعبارة أخرى يبدو الشرّ مقوّماً من مقوّمات العالم المحسوس إضافة إلى مقوّمات أخرى متداخلة معه ومتضمّنة فيه كالقبح والكثرة والخطأ والتّحول. فإذا كانت المثالية الأفلاطونية، خاصّة في صياغتها الأولى ولدواع إيسْتيمولوجيّة وأخلاقيّة، دعوة إلى التسامي حيال العالم المعطى مباشرة هنا والآن في اتجاه عالم الخير والحقيقة والجمال والوحدّة والثّبات، فنّلك إنّما يعني في نفس الوقت أنّها تمثّل صراعاً فكريّاً يخوضه أفلاطون ضدّ الشرّ ورموزه الكبرى تحديداً في ما هو كائن أميريكي خاصّة وأنّ الصّراع على المستوى العملي وبشكل مباشر مفتوح غير مأمون العواقب. ولكن، من أجل أن نزيد الأمر توضيحاً نقول : لقد استنتج أفلاطون، من خلال الأحداث المؤلمة التي

عابنها وهو لم يبلغ بعد الثلاثين ⁽¹⁾، أن الأمر كلّه ليس بيد رجل الفكر وإنما بيد رجل العمل وبالضبط بيد رجل السياسة وأنّ الشرّ في صورته الأخلاقية بشكل خاص، واقع لا محالة ولا يمكن استئصال جذوره إلّا إذا عمل رجل السياسة على تحقيق العدالة في كلّ شيء، في المدينة وفي الفرد وأدرك أنّ السياسة والأخلاق شيء واحد وأدرك أيضا أنّ العدالة في المدينة وفي الفرد إن هي إلّا خير المدينة والفرد وأنّ الظلم شرّ، بل هو أفدح شرّ أخلاقيّ على الإطلاق لأنّه، على خلاف تلك الشرور التي تصيب منّا الجسد مثل الضعف والمرض والقبح، يصيب منّا النفس شأنه في ذلك شأن الجهل وهما معا يحيدان بالإنسان نحو وضعيّة هي دون وضعيته كإنسان ⁽²⁾.

إنّ ما يمكن استنتاجه حول مفهوم الشرّ لدى أفلاطون انطلاقا من هذا التماهي بين الشرّ (الأخلاقيّ) والجور، هو أنّ هذا المفهوم، في جلّ محاورات أفلاطون، يكاد يختزل في مفهوم الجور بشرط أن نأخذ أو نفهم الجور على أنّه إنّما يكون نتيجة خلل يصيب الفرد كما يصيب المدينة فيفقد قواهما أو المنظومات المؤلفة لكلّ منهما الاعتدال والتوازن. فإذا كان الخير لدى أفلاطون، إنّما يجد أفضل تجلّياته في النظام أو التناغم الذي يجعل من الفرد أو المدينة وحدة منتظمة ومنظمة العناصر والقوى فإنّ الشرّ هو الفوضى والتنافر بين تلك العناصر وتلك القوى بالذات.

لذلك يمكن، من هذه الناحية تحديدا، أن ننظر إلى الأفلاطونية ونظريّة المثل التي تمثّل واحدا من أعظم ما أنجزته العبقريّة اليونانية من إبداعات على أنّها تجسّد التعبير الروحي الأكمل في العصر الإغريقي عن ضرورة التّصديّ للشرّ والإفلات بذلك من العذاب الأخلاقيّ الذي يعدّ من المنظور الأفلاطوني

1) Platon : La république, introduction d'Auguste Diès, p5, éditions des Belles-Lettres, Paris, 1946.

2) Platon : Gorgias, 479e ; cf. Phedon, 66c et République, 373°.

نتيجة لازمة عنه مهما كان موقعنا منه أي قائمين بفعله أو متعرضين له أو حتى بوصفنا مجرد شهود.

يقول أفلاطون في الرسالة السابعة التي تمثل نوعا من الوصف لسيرته الذاتية : "إن القوانين والأخلاق بلغت من الفساد حداً أصبحت معه أنا الذي كنت في البداية شديد الاندفاع إلى العمل في سبيل المجتمع، كمصاب بدوار منذ أن رأيت أن كل شيء قد ضلّ سبيله ... في ما يتعلّق بكلّ الدول الموجودة في الفترة الراهنة، قلت في نفسي إنها كلّها وبلا استثناء ذات نظام سيّء لأنّ كلّ ما يتعلّق بقوانينها أصبح فاسداً ومستعصي الشفاء".

عندما نقرأ محاوراة الجمهوريّة وما فيها من رسم لنموذج النظام العادل وأصداده خاصة نتبيّن أن النظام الديمقراطي يمثّل في نظر أفلاطون ومن جهة مجموع الوقائع التاريخية التي عايشها وآخرها مقتل سقراط، شراً عظيماً تتبثق منه شرور عديدة. إنّ مردّد ذلك هو أنّ مقومات الحكم الديمقراطي وطرق عمله وغاياته كالفرضيات الميتافيزيقية التي تحكمه وتؤسّسه إنّما تمثّل انقلاباً في سلّم القيم والمفاهيم نحو الأسوأ.

لذلك تكفّل أفلاطون بمهمة التّصدي للشرّ السياسيّ (أو الأخلاقيّ) ومهاجمة رموزه الكبرى مهما كان موقع أيّ منها داخل النسيج العامّ أو الشبكة العلائقية المؤلّفة لحياة المدينة من منطلق أنّه "الأثيني الوحيد الذي يمارس فنّ السياسة الحقيقي في زمنه" كما نجد ذلك في محاوراة "الخطيب" حيث أضاف : أعتقد أنّني واحد من القلّة القليلة، هذا إذا لم أقلّ إنّني الأثيني الوحيد الذي يمارس فنّ السياسة الحقيقيّ ويعنى بشؤون الدولة".

إنّ بحثه عن الوسائل التي بفضلها يمكن أن يوضع للشرّ السياسيّ أو الأخلاقيّ حدّ بحيث تسود الفضيلة بدلا منه قد قاده إلى استنتاج أساسيّ مائل في ضرورة أن يسند الحكم للفيلسوف الحقيقيّ. يقول أفلاطون في الرسالة السابعة : "فأخذت أثني على الفلسفة وأصرّح بأنّها وحدها القادرة على أن ترينا ما تكون

العدالة ... إن الأجيال البشرية لن تشهد توقّف وإمحاء شرورها إلا عند تحقّق أحد أمرين : فإمّا بوصول ذرّية من يعيشون الفلسفة بأصالة إلى الحكم وإمّا بأن يتعلّم الحكّام، بفضل إلهي الفلسفة الحقيقيّة".

لقد أدرك أفلاطون بجلاء أنّ معاضدة الخير في الحياة العمليّة ومناهضة قوى الشرّ خيارات غير مأمونة العواقب. ولقد صرّح سقراط بذلك لما قال : "يا أهل أثينا، إنّي لا أشكّ في أنّي لو ساهمت في السياسة للقيت حتفي منذ زمن بعيد ولما قدّمت خيرا لكم أو لنفسي وأرجو ألا يؤلمكم الحقّ إن أنا أنبأتكم به، فالحقّ أنّه يستحيل على من يناهض فساد الأخلاق وأخطاء الدولة أن ينجو بحياته" كما ورد في محاورّة "الدّفاع" .

إن أفلاطون يزداد الأمر وضوحا عندما يؤكّد أن أساس الفساد والشرّ عائد داخل أثينا في زمنه إلى انتشار الرأي السّقسطائيّ القائل "إنّ كلّ إنسان يمكن أن يفهم أيّ شيء وفي كلّ المجالات. إنّ هذه النّقة الزّائفة بالنّفس هي التي عطّلت العمل بالمقاييس وقلّبت الأمور وزرعت الفوضى التي أدّت إلى هزيمة الشّرفاء الأخيار وانتصار الأشرار" (3).

ولكن لا بدّ من ملاحظة إنّ أفلاطون لا يتوجّه إلى العامّة بفلسفته. ذلك أنّ للعامّة "طبائع ضعيفة" لا تتجم عنها لا الخيرات الكبيرة ولا الشرور الكبيرة، وعلى أيّ حال فإنّ شؤون المجتمع أو مصيره ليس بين يديها كما يعلن ذلك صراحة (4). إنّ الأفلاطونيّة كخطاب سياسيّ بقدر ما هو أخلاقيّ موجهة بالدرجة الأولى ضدّ "الطبائع القويّة" التي تلعب بعقول العامّة وتوظّفها لتحقيق مصالحها الخاصّة مضحية بالخير العامّ. هكذا تدخل الأفلاطونيّة في مواجهة "طبقة الأقوياء" التي لأسباب عديدة كسوء التّربية يخرج منها أعظم الأشرار (5)

3) Les lois, III, 701 a 1072.

4) Rép, VI, 491e 6.

5) Rép, VI, 491e 3-5.

على أنّ الغاية من هذه المواجهة إنّ هي إلاّ إحلال طبقة الطبائع القويّة الخيرة محلّ طبقة الطبائع القويّة الشرّيرة. لذلك يعمد أفلاطون على لسان بطل الحوار سقراط إلى دحض وتقنيد مفاهيم الخير والشرّ والإنسان الخير والإنسان الشرّير كما هي في أنفس الأقوياء الأشرار ويمارس عليهم ضروبا من فنّ التوليد ليشفي أنفسهم من أسقامها فيكتشف وإياهم أنّ "في ذواتهم معارف جميلة وكثيرة تتولد فيهم" كما يقول في محاوراة الجرجياس .

ولكن من هم أصحاب الطبائع القويّة الشرّيرة ؟ أو بعبارة أخرى، ما هي رموز الشرّ الكبرى ؟

إنّ أفلاطون يحشر في زمرة الطّبائع القويّة الشرّيرة كلّاً من :

- المستبدّين والأوليغارشيّين والديمقراطيين كصانعين وموجّهين لأنظمة سياسيّة وأخلاقيّة وفكرية تحول دون أن يصبح المواطن في ظلّها إنسانا شريفا خيرا (6).

- الفلاسفة المزيّفين وقد دخلوا الفلسفة بعد أن أصبحت " يتيمة بلا أهل" فلم يقدّموا فيها ولها سوى ما هو هزيل وغير شرعيّ (7).

- العلماء الملاحدة الذين يصرّحون بأنّ أفعال البشر وكلّ شيء من فعل الطّبيعة والمصادفة (8)، وأنّه لا دخل للآلهة في شؤون البشر (9)، ويعلنون أنّ الفضيلة والخير والسّعادة في سيطرة الأقوياء على الضّعفاء ولو بالعنف بدلا من تنويرهم وخدمتهم كما يفرض الواجب الأخلاقيّ على نحو ما يذكره أفلاطون (10) حيث يضيف : "إنّ هذه النظريات المنتشرة انتشارا كبيرا في

6) Les lois, VIII, 832 c 9-12.

7) Rép, VI, 491 a 5.

8) Les lois, X, 889e 6.

9) Les lois, X, 885 b 16.

10) Les lois, X, 890 a 10.

العقول يجب أن نواجهها وأن ندحضها وأن نثبت وجود الآلهة الأخيار لتبرير نواميسنا ... إنّ الأشرار إذا لم نقم بالردّ عليهم فإنّهم يعلّون كلّ فعل جائر وكافّة الشرور التي يفترونها " (11).

إلى هؤلاء جميعا يتوجّه أفلاطون ليغيّر ما لحق بأنفسهم كأفراد من خلل في التّناسب والانسجام والتّكامل بين قواها المختلفة وما في علاقات بعضهم ببعض وبالمجتمع كطبقات من شرّ مائل في تطاول بعضهم على وظائف البعض الآخر (12) والحال أنّهم قد صنعوا من معادن مختلفة (13).

إنّ هؤلاء يرفضون ما يريد أفلاطون تأكيده ويؤكدون ما يريد أفلاطون رفضه : إنهم يرفضون على غرار هزبود وهوميروس، القول بوجود آلهة خارقة للطبيعة حيث يتكلمون في أحسن الحالات عن آلهة مادية قويّة عابثة لا دخل لها في شؤون الحياة الإنسانيّة وحتىّ إن عنّ لها التّدخل، فإنّه بالإمكان خداعها وامتصاص حقدّها أو غضبها بالصلوات والقرابين (14).

إنّ مثل هذه الآراء الخبيثة قد سيّبت في نظر أفلاطون كلّ الأفعال الشريرة لأنّه لا يمكن لإنسان أقنعتة الشرائع بوجود الآلهة الأخيار أن يرتكب فعلا شريرا أو أن يقول قولاً جائراً كما يصرّح أفلاطون في الكتاب العاشر من "النواميس". لذلك انبرى أفلاطون يتساءل عمّا يمكن أن نقوله، في غمرة هذه الأفكار، لفتى يقدم على اقتراح أكبر شرّ تجاه أبيه ويعاقبه بأعنى أنواع المذلّة والإهانة إن قبلنا تلك الأفكار بالذات ؟ لا شيء على الإطلاق طالما أنّه لم يفعل سوى ما فعله كبار الآلهة في إشارة إلى الإله "زوس" (15).

11) Les lois, X, 890 a 11-13.

12) Rép, IV, 433 a 10.

13) Rép, III, 414c 6.

14) Rép, II, 364 c 2-5; les lois, X, 885b 18.

15) Rép, II, 364 b 4.

أما من جهة ما يؤكده من اتخذهم أفلاطون خصوما له فمائل في اعتبار مؤداه أن الخير إن هو إلا تحقيق مصلحة الأقوى وأن القوة تصنع الحق وأن طبيعة الإنسان الأصلية طبيعة أنانية عدائية. يستنتج من ذلك أن لا أحد يعدل مختارا أو يفعل الخير بإرادة حرة وإنما يعدل أو يفعل خيرا للآخرين مرغما ومن يفضل أن يتعرض للشر أو الظلم بدلا من اقترافه فذلك إنما يكون فقط عند إحساسه بالعجز عن فعل الشر وليس بسبب شيء من الاحترام أو التقديس للشرائع أو للآلهة. كل إنسان لو ترك لطبيعته أو أعطي خاتم جيجس فإنه يكون جاثرا فيلاحق كل ما يستهوي نفسه من ملذات (16).

إن هؤلاء جميعا بصريحون أو يفترضون أنه وفقا للطبيعة، فإن فعل الشر أو الجور خير إن كانت في اقترافه خدمة للمصلحة الذاتية وأن تحمل الشر أو الانظلام لهو الشر بعينه. يستنتج من ذلك أن تحمل الشر يفوق دائما ما في اقترافه من خير (17). وهكذا فإنه ينبغي لمن أراد لنفسه أن يعيش سعيدا أن يخضع لا للقوانين وإنما بالأحرى لطبيعته مستترا مع ذلك برداء الفضيلة والعفة جارا وراءه ذيل ثعلب من المكر والذهاء (18).

ومعنى ذلك أن سعادة الإنسان أو خيره الأعظم إنما يكون، وفقا لهذه الفرضيات حول الطبيعة الإنسانية وحول مفاهيم الخير والسعادة في قدرة الإنسان على الجمع، بمنتهى الحق والذهاء، بين الجور ومظهر الرجل الشريف (19) وبذلك فإنه يستفيد من الجور ويفوز عند الناس والآلهة (20).

إن مجموع هذه الأفكار وهذه التصورات يمثل الجانب الأعظم من المشهد الثقافي السائد داخل المجتمع الأثيني زمن أفلاطون والتعامل الأفلاطوني

16) Rép, II, 359 c 1-5.

17) Rép, II, 358e 5-7.

18) Rép, II, 365c5 .

19) Rép, II, 365b8.

20) Rép, II, 362c3.

مع هذا المشهد لم يكن خاليا من نوع من التّفاؤل النّسبي (خاصّة في محاورتي تيمائوس والنّواميس) والإيمان بالقدرة الفعلية على تغيير ذلك المشهد في اتجاه سيادة الطّباع القويّة الخيريّة التي تتحدّد مسؤوليتها السّياسيّة والأخلاقيّة في ضرورة أن تمتلئ المدينة والفرد عدلا بعد أن امتلأ جورا. ومع ذلك فإنّ هذا التّفاؤل النّسبيّ يعني في نفس الوقت أنّ أفلاطون لم يكن قادرا على التحرّر كليّا من ذلك التّشاؤم الذي يتجلّى في محاورات أفلاطون الأوّل (خاصّة في الجرجياس وفيديون) والذي يجد أسبابه البعيدة في النظرة القائمة التي كان اليونانيون منذ فجر تاريخهم يلقون بها الآلهة والعالم والنّاس على حدّ سواء⁽²¹⁾.

إنّ هذه الأفكار وهذه التّصورات هي التي دفعت أفلاطون إلى توسيع مجال معالجته لمسألة الشرّ والتّساؤل حول الشرّ في العالم عموما وفي الواقع الإنسانيّ على وجه الخصوص والأسباب الحقيقيّة لوجوده.

إنّ ما يمكن أن نقوله في شأن موقف أفلاطون من مسألة وجود الشرّ في العالم بشكل عام هو أن هذا الموقف قد تطوّر كثيرا أي أنّه لم يكن دائما هو وعلى أيّ حال فإنّ أفلاطون قد تجاوز، كما في محاورّة "تيمائوس" و"القوانين"، الحلّ الأوّل لمسألة مصدر الشرّ في العالم كما ورد في محاورات "الجرجياس" و"فيديون" و"الجمهورية" وهو حلّ قد انبنى على أساس القول بالتّقابل الكامل والمطلق بين عالم المثل (ومن جهة هذا العالم) وعالم المحسوسات⁽²²⁾. لقد بحث أفلاطون عن حلّ ثان، حلّ يعبر عن موقف أقلّ تشاؤما وأكثر واقعيّة حيال المادّة ومن هناك تجاه مسألة مصدر الشرّ في العالم عموما وفي المعيش الإنسانيّ بشكل خاصّ. ولكن قبل توضيح جوانب هذا الحلّ سنعمل على إظهار دوافع البحث عنه وهذه الدّوافع يمكن اختصارها في النّقاط الثّلاث التّالية :

21) Festugière, A.J : Etudes de Philosophie Grecque, p10, notamment dernier paragraphe, Vrin, Paris, 1971.

22) A propos de cette question, voir mon article : "Idée et réalité chez Platon".

أولاً : الصّعوبات التي تأدّي إليها الحلّ الأول وهي صعوبات يمكن اختزالها في فكرتين أساسيتين. فمن جهة أولى اعتبار الخير مقابلًا للشر تقابلًا مطلقًا حادًا يفرض بالإضافة إلى موقف التشاؤم المطلق حيال وضعيّة الإنسان الأرضيّة، تصور الإلاه في جهة والعالم في جهة أخرى وعلى هذا النحو كيف يمكن أن يكون إلاه أفلاطون كما يتصور أي إلاهًا كونيًا ؟ ومن جهة ثانية فإنّ التأكيد المكثّف على أنّ الموت هو كلّ ما تبقى كحلّ جذريّ لمعاناة الإنسان من الشرّ ، وهو ما يعكس كذلك تشاؤم أفلاطون، وهو ما تردّد من بعد في كتابات الرواقيين وخاصة لدى أبكتاتوس، يتعارض بشكل صريح مع همّ الأفلاطونيّة الدائم ونعني رغبته في أن تكون فلسفة مؤسسة لفعل سياسيّ مباشر خاصة أن أفلاطون ما انفكّ يردّد كما في "الجمهورية" أو "السياسي" أو "النواميس" أنه إنما دخل الفلسفة من باب السياسة ومن أجلها.

ثانياً : إنّ الصّعوبات بل المآزق التي آلت إليها الأفلاطونيّة نتيجة الصّياغة الأولى لنظرية المثل وهي التي على الأرجح أسست فكرة التّقابل الحادّ بين المعقول والمحسوس، قد دفعت أفلاطون إلى أن يلطّف من حدّة التّوتر القائم بين الأفكار أو المثل من جهة وتجسّداتها العينيّة، إن جاز القول، من جهة أخرى.

إنّ هذا التّغير في المنظور قد رسمت ملامحه الأولى في ما يتعلّق بالمسألة النظريّة، مسألة المعرفة في محاوره "البرمانيدس" وسيكتمل تدريجياً في "الفيلاّب" و"السّقسطائي" و"الجمهورية". إنّ هذا التّغير في التّصور الأفلاطوني لبنية الوجود وصفات كلّ مرتبة من مراتبه كان بلا ريب دافعا هاماً من جملة الدوافع الأخرى التي أدت بأفلاطون إلى التّخلّي دون أسف عن احتراف مبدإ التّقابل التامّ بين الخير والشرّ.

ثالثاً : إنّ التّقّم الذي عرفه علم الفلك في القرن الرابع (ق.م) قد أقام الدليل على وجود حركة مطّردة ومنتظمة تخضع لها سائر الكواكب وهو ما

يعني أنّ هذا العالم ليس مسرحاً للفوضى وإنّما هناك نظام وفكرة النظام تعني أو تفترض وجود روح وهذا الروح إن هو إلّا ما يسمّيه أفلاطون "نفس العالم" وهذه النفس، بمجرد فضيلة التّظيم التي تملكها، فإنّ ما يجب استنتاجه هو أنّها عاقلة وجميّلة وهذا كافٍ لاعتبارها نفساً خيرة⁽²³⁾.

هكذا إذن نجد أنفسنا أمام واقعة تتوسّط لتربط بين عالم النّماذج الثّابتة وعالم حركة لا تتضب، إنّها واقعة نفس العالم.

لكن إذا قدّم أفلاطون هذا الحلّ ليتخلّص من صعوبات الحلّ الأوّل فإنّ هذا الحلّ الثّاني يدفعنا نحو طرح هذا السّؤال : إذا كانت النفس، نفس العالم، خيرة من حيث هي مبدأ لما في العالم من نظام مطّرد فكيف نفسّر ما في العالم من مظاهر تتمّ عن الفوضى وعدم الانتظام ؟ هل يعني ذلك أنّ للعالم، لدى أفلاطون، مبدئين، أي نفسين خيرة وشريرة ؟

إنّ تفكير أفلاطون، في ما يتعلّق بهذه المسألة تحكّمه قناعتان يبدو، لأوّل وهلة، أنّه من الصّعوبة بمكان رفع التوتر بينهما. فهناك، من جهة، قناعة مؤدّاها أنّ الإله خير ولا يمكن أن يكون سبباً إلّا لما هو خير. وهكذا لا يمكن أن يعزى الشرّ إلى الإلاه على أيّ وجه من الوجوه. وهناك، من جهة أخرى، قناعة تفيد، بما لا يدع مجالاً للشكّ مهما تفاعلنا في حدود المعقول، أنّ الشرّ موجود في عالمنا الأرضي وربّما يفوق ما في هذا العالم من خير. السّؤال إذن هو معرفة ما إذا كان في الإمكان تجاوز التوتر بين هذين القناعتين. ربّما يمكن الخروج من هذه الصّعوبة على النّحو التّالي : فبدلاً من أن نرى أنّ هناك علاقة تتافر أو تتقاض بين هذين القناعتين علينا أن نقول إنّ العكس هو الصّحيح. فلو قال أفلاطون بطبيعة الإلاه التّامة وقدرته التّامة لأصبحت مسألة الشرّ عنده معضلة غير قابلة للحلّ. إنّ إلاه أفلاطون طيّب إطلاقاً من حيث أنّه لا يكون سبباً إلّا لما هو خير. غير أنّ قدرته ليست مطلقة بحيث لا بدّ من تصوّر وجود

23) Festugière, A.J : Etudes de philosophie grecque, op cit, p 25.

ذلك "الأخر" بالقياس إلى قدرة إله أفلاطون كقوة مغايرة. هذه القوة أو بالأحرى هذا المعطى المغاير إنما تمثله المادة من جهة أنها ذلك اللامحدود الذي تأبى طبيعته الانصياع لما هو حدّ وحصر بحيث تكون المادة، كما ستكون أيضا لدى أرسطو، هي السبب الأصلي لما في العالم من شرّ أو هي أصل لما في العالم من فوضى وعدم انتظام.

إنّ فعل الصّانع أو نفس العالم بما هو فعل حدّ وحصر من جهة وردّ فعل المادة بما هي ذلك اللامحدود من جهة أخرى يمثلان، بحكم عدم تجانسهما، ما يشبه الصّراع الدائم بين قوتين أو ضرورتين وكلّ كائن في العالم المحسوس محكوم بهذين النوعين من الضّرورة. هذه العلاقة المتنافرة بين فعل الصّانع في المادة والمقاومة أو بالأحرى العطالة التي تبديها هذه الأخيرة تعني في نهاية المطاف أنّ العالم المحسوس لا يمكن أن يكون ذا معقولية كاملة وبالتالي لا يمكن إلّا أن يحوي نصيبا من الشرّ.

لكن هل يجب أن نفهم من ذلك أنّ المادة، مادة العالم، تشكل قوة مضادة لفعل الصّانع فيها ؟ بمعنى هل تمثّل تلك المادة ما يمكن أن نسمّيه سببا إيجابيا (cause positive) للشرّ ؟

كلّ ما بوسعنا أن نقوله، بحكم أنّ النصوص الأفلاطونية ليست دائما على الترجمة نفسها من الوضوح، هو أن أفلاطون، على الأرجح، لا يعتبر المادة سببا بالجوهر لما في العالم من شرّ وإنّما سببا له بالعرض وذلك من جهة أنّها تمثّل، بحكم غيبتها المطلقة بالقياس إلى الخير، حدّا للخير.

لكن هل يجب أن نستنتج من ذلك أنّ أفلاطون يقول أو يميل إلى القول بوجود نفسين للعالم، خيرة وشريرة على نحو ما يمكن أن يحمل على هذا الوجه من بعض النصوص الأفلاطونية (24) ؟

24) Les lois, X, 896e sqq ; Timée, 22cd, 23ab.

إنّ هذا الاستنتاج، فضلا عن رفضه صراحة من طرف بعض شرّاح أفلاطون، يتعارض مع معظم النصوص الأفلاطونية التي لا تقرّ إلاّ بنفس واحدة تفسّر كلّ ما في العالم من نظام وحركة مطّردة. لذلك يكون من الأجدر محاولة فهم موقف أفلاطون من وجود الشرّ في العالم دون العودة إلى فرضيّة أن يكون أفلاطون قد قال بوجود نفسين للعالم.

إنّ التّأويل الأقرب إلى حقيقة الموقف الأفلاطوني هو، في اعتقادنا، ذلك الذي يكمن في اعتبار أنّ العالم المحسوس لا يسعه إلاّ أن يكون متضمّنا للشرّ بحكم أنّه مادّيّ من جهة وبحكم أنّ إله أفلاطون خير مطلق ولكنه ليس مطلق القدرة. إنّ عدم كمال العالم المحسوس أو ما فيه من شرّ مترتب عن أنّه، بالقياس إلى عالم المثل، مجرد نسخة هي بالضرورة دون نموذجها كمالا. فإن لم يحو هذا العالم الأرضي قدرا ما من الشرّ والصفات السّلبية الأخرى فإنّه سيتمّاهي مع عالم المثل ليشكّل معه وحدة في العدد وفي الماهية، وحدة صماء غير قابلة للقسمة. ولكن هل يجوز أن نستنتج من ذلك أنّ المادّة هي السّبب المباشر والإيجابي للشرّ؟ رغم ما يبدو من وجهة في هذا الاستنتاج، فإننا نبقى متردّين عن الارتياح إليه والوقوف عنده. لذلك نرجّح، استنادا إلى محاورتي "السياسي" و"تيماوس" (25) ودون العودة إلى فرضية وجود إله شرّير أو نفس شرّيرة للعالم المحسوس، أنّ السّبب الأصليّ والمباشر لوجود الشرّ في العالم وفي الإنسان إنّما هو النّقص الأنطولوجي الذي يسم موجودات هذا العالم، نقص يتناسب في كلّ محسوس مع مقدار قربه من عالم المثل، وتحديدًا مثال الخير، أو بعده عنه (26).

ذلك هو، على وجه الإجمال والاقتضاب، ما يمكن أن نقوله كتبرير لوجود الشرّ في العالم عموما. غير أنّ المسألة تكتسي أهميّة مضاعفة عندما

25) Le politique, 269c sqq, 272 d sqq; Timée, 35a.

26) L.Robin : Platon, p 166, P.U.F, 1935.

يتعلّق الأمر بوجود الشرّ في عالم البشر. إنّ البعد المأساويّ للمسألة يتجلّى عندما نعلم أنّ الإنسان مسكون بوسواس مطلق، وسواس تحصيل السعادة. فكيف يعقل، والحال تلك، أن يملأ الإنسان دنياه شرّاً؟ هل تراه يفعل الشرّ بإرادة منه ووعي أم أنّه، على النقيض من ذلك، لعبة في يد شيطان هو من الذكاء والمكر بحيث يجعل الإنسان يسيء التقدير والحكم إلى درجة أنّه يعتبر خيراً وسعادة ما هو في الحقيقة شرّاً وشقاء؟

يؤكد أفلاطون في "النواميس" أنّ الانتصار على الذات لهو من بين جميع الانتصارات الأعظم والأنبل في حين أنّ انهزام الإنسان أمام ذاته لهو من بين جميع الهزائم الأكثر خزيًا⁽²⁷⁾. ويذهب أفلاطون في نفس المحاوراة إلى حدّ اعتبار أنّ سيادة الإنسان على نفسه علامة دالة على أنّه إنسان خيّر وعلى النقيض، من ذلك، فإنّ ضعفه أمام سلطان أهوائه لهو علامة كافية لتدلّ على أنّه شرير⁽²⁸⁾. إنّ السيطرة على الأهواء هي في نفس الوقت تحقيق للسعادة وتحديدًا لتلك السعادة الكامنة في اكتفاء الإنسان بذاته. هنا الاكتفاء لا يعني أنّ صاحبه يوجد بمعزل عن الشرور غير أن هذه الأخيرة لا تظلّ كذلك بالنسبة إلى الحكيم طالما أنّه يفهمها فلا تلحق به ضررًا⁽²⁹⁾. غير أنّ ما يمنع من اعتبار الحكيم الأفلاطوني حكيماً رواقياً هو عدم ميل أفلاطون إلى القول بإمكانية الوصول، في صراع الأهواء، إلى حالة انعدام الإحساس بمختلف الأهواء انعداماً تامّاً وكذلك موقفه من اللذة كما سنرى⁽³⁰⁾ ويبدو أنّ كلّ ما في الأمر هو أنّ موقف أفلاطون من الشرّ المعيشي وكيفية الخلاص منه بالتنبيه

27) Les lois, I, 626e.

28) Les lois, I, 644b.

29) Le Senne, R. : Traité de morale générale, p 173, Paris, Vrin, 1942. Cf E. Bréhier : Les stoïciens, p 637, Gallimard, 1962.

30) Diès, A. : Introduction à la république, Coll G. Budé, pC XIV.

إلى مسألة الجسد واللذة كان يهتئ لموقف الرواقيين وتصورهم لسبل الخلاص منه (31).

إنّ المعركة الحقيقيّة التي إن ربّحناها كسبنا المعركة ضدّ الشرّ لهي معركة الإنسان ضدّ جسده. فهو ما يجعلنا عرضة لمعظم الشرور كالجوع والمرض والضعف وهو مصدر تخوفنا الدائم من الموت كما أنّه منطلق الأهواء والرغبات والمشاعر الحزينة، بل إنه مصدر الحروب والصراعات بحكم منطق الغلبة الذي هو منطق (32). هكذا يحصر أفلاطون السبب الرئيسي للشرّ في حياة الإنسان معتبرا أنّه يكمن في الجسد. وبناء على ذلك " يجب أن تكون حياة الحكيم كلّها سعيا إلى التحرّر من شرّ الجسد وبما أنّ هذا التحرّر لا يكتمل إلّا بالموت فإنّ حياة الحكيم كلّها إن هي إلّا استعداد للموت" (33).

ولكن لماذا حصر أفلاطون أسباب الشرّ في الجسد؟ هل نجد الجواب حقّا في نفس ذلك التّقابل الجذري، بين المعقول والمحسوس ومن هناك بين النفس والجسد، كما ذهب إلى ذلك بعض الشرّاح مستندين في ذلك إلى أقوال صريحة في محاوره "فيدون"، مستنتجين (بشكل متسرّع؟) " أنّ الخير يكون من جهة اللامادي واللامرئي والشرّ من جهة ما هو مرئي ومادي " (34)؟

إنّ ما يمكن مؤاخذه على مثل هذا الموقف هو أنّه من جهة يقضي باعتبار أنّ كلّ العالم المادي، كلّ المرئي سيء ومن جهة أخرى يغضّ النّظر، بدرجة ما، عن تطوّر الأفلاطونيّة كجهد فكري مفتوح لم يعرف ركودا قطّ. وفضلا عن ذلك فإنّه يضع، بحكم تعميماته الواسعة، " المثل والنفس التي تشبهها " (35) في مستوى واحد والحال أنّ أفلاطون لم يقل بالتّماهي، من حيث

31) Robin L. : la morale antique, p101, Vrin, Paris, 1938.

32) Platon, Phedon, 66be; Rep, II, 373e.

33) Festugière, A.J : op cit, p22.

34) Ibidem, p23.

35) Ibidem, p23.

القيمة، بين المثل وأسمى قوى النفس ونعني القوة العاقلة. فعلى عكس ما سيكون عليه الأمر لاحقا لدى ديكارت، حيث صار الفكر أسمى من الفكرة لأنه في كثير من الأحيان علّتها، فإنّ النفس لدى أفلاطون دون المثل مرتبة لأنها، من جهة، ليست علّتها بأيّ معنى من معاني العلّة ولأنّها، من جهة أخرى، قد أخطأت فأدركها الهبوط إلى العالم الأرضي وهو ما لم يلحق بالمثل.

إنّ هذا الموقف رغم وجاهته يحوي صعوبة. ذلك أنّه، وفق هذا الموقف، لنبلغ الكمال الأخلاقيّ علينا أن نتدرّب على الموت محقّقين بذلك خلاص النفس من أسر الجسد وهو ما لا يدرك كاملا إلّا بموت الجسد فعلا وهو ما يرغب فيه الحكيم الأفلاطوني في ما يبدو لفاستوجيار. لكنّ هذا يعني أنّ الفضيلة الأفلاطونيّة فضيلة سلبية كفضيلة الحكيم الرواقي من حيث أنّها ماثلة في الامتناع عن فعل الشرّ أكثر منها في فعل الخير لأنّ كلّ فعل أخلاقيّ يستدعي، كتحقّق أمبيريكى لمضمونه، حركة هذا الجسد الذي تريد المثاليّة الأفلاطونيّة، في صياغتها الأولى، تعطيله بحجّة أنّه يعوق ترقّي النفس نحو ملكوت المثل - المبادئ.

لا ريب أنّ موقفا كهذا مطابق للنصوص الأفلاطونيّة، ولكنّه يقف بالأحرى عند حدود المحاورات الأولى حول المسألة الأخلاقيّة وتحديدًا محاورتي "الجرجياس" و"فيدون" حيث يربط أفلاطون، كما سيفعل الرواقيون من بعد، بين مجرد الامتناع عن فعل الشرّ والفضيلة الأخلاقيّة والسعادة⁽³⁶⁾. وهنا لا يسعنا إلّا أن نوّكد مجدّدًا تعارض هذا الموقف مع الغاية العملية، في بعديها السياسيّ والأخلاقيّ، للفلسفة الأفلاطونيّة. كما أنّ هذا الموقف لا يكاد يلاحظ الفارق بين أساس الفضيلة والسعادة الرواقيّة وهو مغالبة الألم واللذّة وأساسها لدى أفلاطون وهو المعرفة.

36) Voir Ciceron : Tusculanes, V,28,82; V12,34.

فهذه الأخيرة هي التي من شأنها أن تخلصنا من الشرّ وتمنحنا الفضيلة والسعادة.

إنّ المعرفة ملكة النفس العاقلة الخالدة التي كانت قد أدركت مثال الخير وسائر المثل - النماذج وذلك قبل محنتها المائلة في هبوطها وتدنيها نحو العالم الأرضي وحلولها في الجسد. لقد نعمت النفس برؤية الجمال في ذاته والخير في ذاته والعدالة في ذاتها وذلك أيام كنا كاملين أصفياء لا نحمل معنا ذلك الشبح المخيف المسمّى جسدا. عندما تسكن النفس الجسد تتسى معرفتها تلك فتتق بمعرفة حسية متهافئة تتراوح بين الوهم والرأي. غير أنه بوسعها تذكر معرفتها المنسية في حياتها الأرضية بالدراسة النظرية وخاصة بالتأمل الفلسفي الذي يهدف إلى تحريرها من حواجز الجسد الذي يعرضها للانظلام وإلى الظلم وهو أفدح الشرور.

إنّ المعرفة تذكر عند أفلاطون. وينتج عن ذلك أنّ التعليم ليس كما يزعم السقسطاثيون وضع العلم في النفس حيث لم يكن يوجد وإنما هو على خلاف ذلك الزعم، توجيه النفس العاقلة نحو المثل وبالأخص نحو مثال المثل، مثال الخير. إنه لا يحاول وضع الرؤية في عضو الرؤية لأنه يمتلكها. لكن بما أنه موجه بشكل سيئ وينظر حيث يجب ألا ينظر، فإنّ دور التعليم أو امتلاك المعرفة إنما يكون بتوجيه العقل حيث يجب أن يتجه.

لا ريب أنه يمكن اكتساب معظم ملكات النفس بمجرد مفعول التمرن والتعود إلا واحدة وهي ملكة المعرفة التي تنتمي، حسب أفلاطون، إلى شيء أكثر ألوهية. فإن نحن تعهّدنا النفس التي وهبتها الطبيعة ملكة المعرفة وثابّرنا من أجل تخليصها وتحريرها، منذ الطفولة، من الإحساس والرغبة والشهوة ووجهناها في الطريق الصاعد الوعر، طريق الحقيقة فإنّ هذه النفس ذاتها تكون مهيأة لأن ترى الحقائق بأكبر وضوح ممكن.

إنّ السّعي نحو المعرفة أو التّذكّر مهمّة بطيئة وصعبة وهو يرمي إلى نقل النّفس من الوجود الحسّي المزيف حيث الشرّ نحو الوجود الحقيقيّ وعلى هذا النّحو يحصل الفهم والإدراك أو ما يسمى لدى أفلاطون، وفقاً لمستويات المعرفة عنده، علماً ومعرفة جدلية.

إنّ الجسد يظلّ مصدراً للكثير من الحواجز تعوق استعادة تلك المعرفة الحقيقيّة المنسيّة وهو مصدر ارتباك بالنّسبة إلى النّفس. إنّهُ يقودها إلى عالم التّحوّل فتستخدم حاسة البصر أو السّمع أو غيرها وبذلك تضلّ. ذلك أنّ الحقيقة لا تتكشف للنّفس إلّا بواسطة الفكر. إنّ أحسن وضع بوسع الفكر أن يكون فيه إنّما يكون عندما ينحصر في حدود ذاته حتّى لا يشغله شيء حسّيّ، فلا صوت ولا منظر ولا ألم ولا لذة وإنّ ذلك يكون عندما يصبح الفكر أقلّ اتّصالاً بالجسد فلا يصله منه حسّ ولا شعور بل ينشغل بتطلّعه إلى الكون كما يقول أفلاطون في محاوره "فيدون". عندئذ يكون بوسع النّفس أن تعرج لتلج عالم البقاء والسّرمديّة والثّبات. فهو لاء عشيرتها ومن طينتها وهي تعيش معها أبداً كلّما خلت إلى ذاتها وتأمّلت كلّ ما حواه الفكر من جمال وجلال دون أن يعطلّها معطل أو يحول دون امتلاكها ما تريد حائل.

عندئذ، فإنّ ذات النّفس التي استأنست بالجسد تصبو إلى الانعتاق منه كلياً ولا تعود لارتّياد سبلها الخاطئة، سبل الخطيئة والشرّ. ذلك أنّ النّفس، بحكم طبيعتها الأصليّة، إذا ما خالطت ما هو ثابت وجميل وفاضل كانت هي بدورها ثابتة وجميلة وفاضلة.

ألا يحقّ لنا أن نقول إنّهُ إذا لم يقتصر علم الإنسان على ما يمكن أن يحسّ به هنا والآن فلا بدّ أن يكون ذلك دليلاً على أنّنا نعرف أكثر ممّا به نحسّ وبسبيل غير سبيل الإحساس ؟

إنّ فن التّوليد الذي كان سقراط يمارسه يفترض هذا التّصوّر للمعرفة بوصفها مجرد تذكّر، ومن المعلوم أنّ سقراط بفنّه ذاك لا يقمّ معرفة جديدة لأنّ المعرفة موجودة منذ الأزل في النّفس.

ولكن قد يذهب البعض إلى استنتاج أن التذكّر في تناول كلّ الأنفس. والحقبة أن أفلاطون يرى غير ذلك بالرغم من أنه يعتبر أن جميع الأنفس كانت قد تأملت المثل والحقائق كحقيقة الجمال والخير والعدل والقداسة بالإضافة إلى المتساوي والأكبر والأصغر وغيرها من المثل.

إنّ التذكّر نعمة عدد قليل من الأنفس وحسب ما نجده في محاوره "فيدروس" فإنّ أفلاطون يؤكّد أنه ليس بوسع كلّ النفوس أن تتوصل إلى تذكّر الحقائق بمجرد إدراكها موضوعات هذا العالم الحسيّ. إنّ أفلاطون لا يعترف بقدرة التذكّر للأنفس التي لم تنعم برؤية المثل إلّا لفترة قصيرة من الزمن كما أنّ تلك القدرة غير متوفرة إطلاقاً لدى تلك النفوس التي نزلت الأرض فأصبحت بالنعاسة وانقادت للشرّ، فعلاً وانفعلاً، بحكم علاقات وروابط غير حكيمة نسبت بحكمها الرؤى المقدّسة التي حظيت بها في الزمن الغابر (37).

إنّ ما ننوي التركيز عليه الآن هو تلك الرابطة الشهيرة التي أقامها أفلاطون أو بالأحرى يعتقد أنها قائمة ما أصلاً بين المعرفة والخير وبين الجهل والشرّ ومنها استنتج أن " لا أحد شرير بإرادته" وهي مقولة لا تكاد تخلو منها محاوره من محاورات أفلاطون (38). ومع ذلك، فليس من السهل قبول هذه المقولة التي تفترض عديد الأشياء وبخاصّة طيبة الإنسان الأصليّة واعتبار المعرفة شرطاً ضرورياً وكافياً للامتناع عن الشرّ وفعل الخير، وهي مجرد افتراضات وبحاجة إلى نظر. غير أنّ ما ننوي التركيز عليه هو اعتبار المعرفة شرطاً كافياً لمجرد الامتناع عن الشرّ أو حتّى لفعل الخير.

يقول جمبرز معلّقاً على تلك المقولة الأفلاطونية إنها تمثّل مبدأ يعبر عن قناعة تامة في " أنّ كلّ خطيئة أخلاقية إنّما تجد مصدرها في الفكر وتقوم على

37) Festugière, A.J : Contemplation et vie contemplative selon Platon, p123et 131,Vrin, 1936.

38) Protagoras, 345e sq, 352c, 358 cd; Gorgias, 468c; Rep,II,382a, III 413a et IV 443e ; Sophiste 228c-e; Lois 731c.

أساس سوء تقدير في الذّهن" (39). إنّهُ بالإمكان أن نتصوّر ما يمكن أن تؤدّي بنا إليه هذه المقولة الأفلاطونيّة إن نحن أخذنا بها وذلك عندما نعلم أنّهُ علينا أن نقبل أن أي إنسان إذ يعرف الخير يمارسه وإذ يعرف الشرّ يمتنع عن فعله وأن تهافت أحكامنا هو السبب الضّروري والكافي لكلّ فعل شرّير منافي للفضيلة والخير.

إنّ هذه القناعة تتوفّر أيضا لدى الرّواقيين وربما بشكل خاصّ لدى إبيكتاتوس ولكنها تعبّر في الحالتين عن ثقة هائلة في إمكانيّة تحقيق سلوك إنسانيّ مطابق للعقل بناء على فرضيّة خيريّة الإنسان الأصليّة، خيريّة تجعله ميّلا بفطرته نحو الخير وعازفا عن الشرّ (40).

في هذا الاتجاه يؤكّد أفلاطون، منذ محاوره "الجرجياس"، أنّه ليس بوسع الإنسان أن يعلم أنّ شيئا ما خير دون أن تميل إرادته نحوه بشكل مباشر وعلى الفور (41).

ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو، كيف نفسّر إقدام الإنسان على فعل ما هو أرذل مع علمه بالأفضل وعزوفه عنه؟ كيف نرغب إراديا في إلحاق الإحساس بالألم لأنفسنا أو للآخرين مع علمنا بأنّه كذلك؟

لا ريب أنّه بالإمكان الإجابة عن هذه الأسئلة مع الحفاظ تماما على المقولة الأفلاطونيّة التي تنصّ على أن لا أحد يفعل الشرّ مع علمه أنّه شرّ. من هذه الناحية فلا المازوشي ولا الصّادي من شأنه أن يمثّل استثناء أو دليلا ضدّ المبدإ الأفلاطونيّ. فالحقيقة، في مثل هذه الحالات، هي أنّ من يقدم على فعل أيّ شيء فيه عذاب لذاته أو للآخرين فليس ذلك لأنّه يحبّ الألم من جهة أنّه ألم

39) Gomperz, Th. : Les penseurs de la Grèce, T II, p 67, Vrad Reymond, Paris, 1908-1909.

40) Platon, Protagoras, 357c.

41) Gorgias, 468b, 468c, 499e, cf Prot, 358c. Voir également A.J. Festugière : Contemplation et vie contemplative selon Platon, pp 141-142, 234, 249, Vrin, Paris, 1936.

فحسب وإنّما لأنّه يجد إحساسا باللذة والمتعة في العذاب أو الألم وانطلاقا منه وذلك يعنى أنّ الألم وسيلة وليس غاية. إنّ الطّبيعة البشريّة كالتّوزيع الاجتماعيّ للقيم يفرضان في شكل مسلمة أخلاقيّة تفضيل اللذة على الألم وما فيه خير على ما فيه شرّ وفي صورة ما إذا كان من اللازم الاختيار بين شرّين، فإنّنا من تلقاء أنفسنا نميل بإرادتنا نحو أقلّهما ضررا أي، في نهاية الأمر، نحو ما فيه قدر أكبر من الخير وهكذا تبقى المقولة الأفلاطونيّة صامدة أمام تلك الأسئلة التي طرحناها منذ حين وأمام أخرى مماثلة مثل :

كيف يمكن أن تبرّر تضحية الإنسان بخير أعظم، ولكنّ تحقيقه يشترط مكابدة وانتظارا، من أجل فعل شرّير يوفر لذة أو متعة مباشرة دون شقاء ؟

إنّ السبب لفعل الشرّ في هذه الحالة وفي غيرها من الحالات، وفق المقولة الأفلاطونية، إنّما هو الجهل الذي يأخذ أشكالا عديدة مثل سوء التقدير لما هو خير ولما هو شرّ وخاصة، لأنّها المشكلة التي تعترضنا في معظم الأحيان، لما فيه أكبر قدر من الخير أو على الأقلّ لما فيه أقلّ نسبة من الشرّ . إنّ سوء الحكم والتّقدير يتجلّى في قرار خاطف، قرار الإفادة من اللذة التي يوفرها الفعل فورا في اللحظة الحاضرة مباشرة وفي قرار الامتناع عن مواصلة التّفكير حول التّطوّرات الممكنة لفعلنا في المستقبل القريب أو البعيد. غير أنّ هذا القرار (قرار تعليق الحكم أو الامتناع عن مواصلة التّفكير حول النّتائج المستقبليّة) كقرار الفعل، سرعان ما تتغيّر شروط إمكانهما الفعلي في شخصية صاحبهما وفي العالم الموضوعيّ الخارج عنه في اتّجاه يكشف خطأ حكمه وسوء تقديره، وأنّذاك لا يجد من سبيل للإفلات من صحوة الضمير، بحكم اتّضاح المشهد سوى الكذب على الذات في شكل محاولة لإقناع الذات بأنّ ما تمّ كان لا بدّ من أن يتمّ بدرجة أو بأخرى على النّحو الذي تمّ وفقا له. ومع ذلك فإنّ المهرب المفضل من هذه المحاكمة الذاتيّة بالنسبة إلى المسيء أو فاعل الشرّ إنّما هو في الغالب الانغماس في دنيا الفعل بتكرار فعلته وكأنّ ضرار لم

يقع. من ذلك نريد أن نستنتج شيئا حول تعامل الشرير، أثناء فعله وبعده، مع الزمن. إن زمن الشرير يبدو وكأنه يصاب بنوع من الإنكماش أو التقلص المطلق أي أنه يغدو كله منحصرا في الحاضر بغض النظر عن أنه كذلك، حاضر هو كل الزمن. فلا ماض ولا مستقبل في زمن الشرير أثناء الفعل وهو ما يفيد أن الشرير يفتقر إلى عضوي التاريخ الأساسيين ونعني الذاكرة (لنسيان شرو الماضي) والخيال (لتجاهل الانعكاسات السلبية الممكنة وإقصاء الإحساس بالذنب).

هكذا إذن يصمد المبدأ الأفلاطونيّ القائل بأن العلم فضيلة وبأنّ أخطاء الفعل ناتجة عن أخطاء في الحكم.

لذلك، فإنّ ما نروم توضيحه كمناقشة للمقولة الأفلاطونية هو الخلفية النظرية التي قامت عليها تلك المقولة بالذات. إنّ المبدأ الأفلاطوني يقوم على مسلمة تقول إنّ علاقة الحساسية (Sensibilité) بملكة الحكم علاقة متجانسة دوما، بمعنى أنّ الحساسية تتبع ملكة الحكم في ما تقضي به دائما. ولكن ما نعتقد أنه واقع هو أنّ ملكة الحكم عندنا تقضي، في وضع معين، بأنّ ما وقع لشخص ما شرّ، ومع ذلك فإنّ حساسيتنا لا تتبع أي أنّها لا تحرّكنا، كشهود، للفعل أي للاعتراض على الشرّ بأي شكل من أشكال الاعتراض الواضحة. فكيف يمكن أن نفسر عدم استجابة الحساسية لإمرة ملكة الحكم في أحيان كثيرة؟

على هذا السؤال يمكن أن نجيب بطريقتين مختلفتين. فإمّا بالعودة إلى الفرضية القائلة بأنّ طبيعة الإنسان سيّئة ونجد هذه الفرضية لدى عدد من المفكرين كما عند السفسطائي وفي هذه الحالة نحترف مبدأ غير الذي نجده لدى أفلاطون. وإمّا بإنشاء تمييز في الحكم ذاته بين ناحية صحّته أو صلاحيته وناحية مدى حضوره في الذهن.

فكلّما كان حضور الحكم في الذّهن أشدّ أو أعظم كان انصياع الحسّاسيّة لإمرة ملكة الحكم أكبر وعلى النقيض من ذلك، فإنّه كلّما كان حضور الحكم في الذّهن ضعيفا كان ضعيفا أيضا احتمال أن تخضع الحسّاسيّة لسيادة ملكة الحكم.

إنّ هذا التّمييز لا يمثّل اعتراضا بل سندا للمقولة الأفلاطونيّة بحيث يعيد تنشيطها ويمنحها أهميّة متجدّدة. وأهمّ من ذلك هو أنّ هذا التّمييز يساعدنا على فهم الحالات التي لا نتحرّك فيها لردع الشرّ أو الجور مع حكم العقل بوقوعه. ولنزيد هذا التّمييز توضيحا نقول إنّ الحسّاسيّة تكون أحيانا في علاقة سوويّة وأحيانا غير سوويّة مع ملكة الحكم. تكون تلك العلاقة سوويّة عندما تكون حسّاسيّتنا محدّدة تحديدا تامّا كاملا من طرف ملكة الحكم، أي خاضعة لفاعليّة ملكة الحكم أكثر منها للسببيّة النفسيّة والاجتماعيّة.

على هذا النّحو نتبيّن كيف يمكن الإبقاء على وجهة الطّرح الأفلاطونيّ الذّي يشدّد على أنّه ما من سبيل للخلاص من الشرّ وبلوغ السّعادة التي بوسع الإنسان أن يأمل فيها ويدركها إلّا باقتناع هذا الأخير بضرورة امتلاك المعرفة وهو ما من شأنه أن يضع حدّا لخلطه المزمن والمؤسف بين السّعادة بوصفها الغاية الأسمى لوجودنا على الأرض واللّذة كإحساس بانتشاء فيّاض لكنّه عابر ومخادع.

إنّ هذه الملحوظة الأخيرة تقودنا إلى التّساؤل حول السّعادة في تصوّرها الأفلاطونيّ وحول ما إذا كانت نظريّة السّعادة لدى أفلاطون تقصّي اللّذة إقصاء تامّا .

إن السّقسطائيّين، كما هو معلوم، يرفضون القول بمطلقيّة القيمّ كائنة ما كانت. فهي تعني القيمّ، تنشأ في نظرهم انطلاقا من مواضعات النّاس. ولذلك، فهي بالضرّورة متحوّلة أبدا وفقا لتغيّر ظروف هؤلاء وأحوالهم. إنّ هذا الطّرح يجد في نظريّة السّعادة كما صاغها السّقسطائيّون، أهمّ تمظهر له وفيها يجد أوج قوّته.

إنَّ السَّعَادَةَ وَاللَّذَّةَ، لدى السَّقْطَانِيَّين، شيء واحد والخير ذاته يطلب لا لذاته وإنما للذة نفسها. من هنا يتحدّد كلّ عمل أو فعل يكون مجلبة للذة على أنّه عمل خير وعلى النقيض من ذلك تتحدّد كأعمال شريرة تلك التي تكون مجلبة للآلام. هكذا يربط السَّقْطَانِيَّون بين اللذة والسَّعَادَةِ والخير من جهة، وبين الألم والشقاء والشرّ من جهة أخرى.

ينتج عن ذلك أنّ تحصيل السَّعَادَةِ ليس على تلك الدرجة من الصَّعوبة التي يتصورها الفيلسوف. إنّها تتحقّق بمجرد أن يعي الإنسان بأقوى شهواته ثمّ ينطلق في استخدام ما لديه من حيلة ووسيلة لإشباعها مع تظاهره بالصَّلاح والتقوى لإسكات العامة والانتفاع بالصَّيت الحسن. إنهم يرون على حدّ قول أفلاطون في محاوراة الخطيب، أنّ الذي يريد أن يحيا كما يجب، عليه أن يطلق العنان لِرغباته ويجب أن يكون قادرا على إرضاء شهوته ورغبته في اللذة وهي في منتهى القوة وإنّ في ذلك عدالة طبيعيّة وجمالا.

ينبري أفلاطون للردّ على هذا التّمثّل للسَّعَادَةِ فيبيّن أنّ نظريّة السَّعَادَةِ في صيَّاغتها السَّقْطَانِيَّة تتضمّن خلطا بين مفاهيم غير متجانسة، خلطا يعبر عن أجناس من الموجودات والقيم ليس لها أدنى وحدة ماهويّة.

وكبدل لذلك، يقدّم أفلاطون أطروحته الخاصّة والتي يمكن اختزالها في أنّ السَّعَادَةَ الإنسانيّة تكون حيث يكون الاعتدال والانضباط والحكمة وربّما حاول أفلاطون أن يلخص موقفه من السَّعَادَةِ حيث قال في "الجرجياس" : " إنّي أوكد أنّ من يطلب السَّعَادَةَ عليه أن يطلب الاعتدال ويهرب من التّطرّف بأقصى سرعة تستطيعها رجلاه ... هذا ما يبدو لي أنّه الهدف الذي يجب أن يتابعه الإنسان ويجب أن يوجّه إليه جهده عاملا على أن يظفر بالاعتدال والعدالة في نفسه ويكون سعيدا، غير تارك لشهواته العنان يحاول إشباعها فلا تشبع" (42).

42) Gorgias, 456c.

ولكن هل يجب أن نستنتج من ذلك أن أفلاطون يفصل بين السعادة واللذة ؟ هذا تحديدا ما لا يجب استنتاجه وليس ذلك فقط لأن مفهوم الاعتدال والهروب من التطرف لا يتناغم معه وإنما أيضا لأن محاورة "الفيلاب" تمنعنا من ذلك.

في هذه المحاورة يعتمد أفلاطون، على لسان سقراط وضدّ قناعة الفيلاب التي توحد بين اللذة والسعادة، إلى بيان كيف أن الحياة السعيدة ليست الحياة الخالية من الحكمة ولا هي أيضا حياة الحكمة الخالية من اللذة وإنما هي حياة تجمع في اعتدال جميل بين اللذة والحكمة. إن استمتاعك بأعظم الملذات " ولم تحرز عقلا ولا ذاكرة ولا علما ولا رأيا صحيحا صادقا، فمن الضرورة المتأكدة قبل كل شيء أن تجهل هذا الواقع بالذات وهو أنك تعيش في حبور إذ أنك خال من كل إبراك " (43). ولكن لا يمكن كذلك لتكون سعيدا، أن تكتفي بالعقل والذاكرة والعلم دون نيل قسط من اللذة (44). من هناك يستنتج أفلاطون أن الحياة السعيدة هي التي تجمع في اعتدال اللذة والحكمة.

ولكن لا بدّ من توضيح : في هذا المزيج فإنّ التعقل أو الحكمة أقرب من اللذة إلى مبدأ التقسيم الذي تقوم عليه حياة الفرد لتكون حياة سعيدة. إن أفلاطون يتحدث في هذه المحاورة عن أربعة أجناس للموجود فيقول : "إنّ الله قد بيّن أن قسما من الموجودات لا محدود وقسطا منها حدّ وحصر. فلنجعل هذين القسطين نوعين من الأنواع والثالث شيئا ما واحداً وهو مزيج هذين النوعين ولنجعل سبب امتزاج النوعين الأولين النوع الرابع" (45).

تبعا لهذا المبدأ، مبدأ التقسيم، ننبين أن الحياة السعيدة تشكّل الجنس الثالث. إن اللذة في هذا المزيج تنتمي إلى الجنس الأول أي إلى جنس تشكّله

43) Philèbe, 11b,21b-c.

44) Philèbe, 21d-e.

45) Philèbe, 23c-d.

الموجودات القابلة، بحكم لا محدوديتها، للزيادة والنقصان أو للأكثر والأقل. أما العقل فينتمي إلى الجنس الثاني أي ما هو حدّ وحصر.

ولكن على خلاف ما هو الشأن بالنسبة إلى الحكمة، فإنّ اللذة قد تكون صادقة كما قد تكون كاذبة، وهي تكون كاذبة إن هي تولدت انطلاقاً من ظنّ كاذب.

في هذه الحالة يتحدث أفلاطون عن لذات مخادعة وشريرة ووجه الخداع فيها هو أنّ لها ظاهر الواقع دون أن يكون لها وجود حقيقيّ والحكيم يأبى ويرفض بكلّ عنفوان هذا النوع من الملذّات التي تستولي على أهل الغباوة والصّلف إلى حدّ الجنون.

هكذا إذن نتبيّن كيف يكون بوسع الإنسان، بنظر أفلاطون، أن يتخلّص من الشرّ بالمعرفة التي بوسعها كذلك أن تمنحه السعادة الماثلة في حياة تجمع في اعتدال بين اللذّات الصادقة والحكمة. فإن لازمها الاعتدال، فإن حياة الإنسان تظلّ جميلة وحقيقيةّ ويتجلّى الخير فيها بثلاثة مثل مجتمعة هي الجمال والحقيقة والاعتدال، أو لنقل ما قاله أفلاطون نفسه "إنّ المزيج قد أصبح خيراً، نظير الخير" (46).